

"أولي الأمر" في (تأويلات أهل السنة) للماتريدي

فيصل شلّوف
باحث تونسي



قسم الدراسات الدينية

"أولي الأمر" في (تأويلات أهل السنة) للماتريدي*

* نشرت هذه الدراسة في مجلة "ألباب"، شتاء 2015، العدد 4

اختلف مفسرو النص القرآني في تحديد المراد بـ"أولي الأمر" في نص الآية (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...) (1)، فتوَّعت آراؤهم وتعددت جهات نظرهم حسب اختلاف المؤثرات المحيطة بهم، وحسب انتمائهم العقائدي والمذهبي، وقد أدى اهتمام الماتريدي (2) في "تأويلات أهل السنة" بالمسألة إلى كشف العلاقات السلطوية الكامنة في النص، وتوجيهها تارة إلى الإثبات وطورا إلى الدحض، ومحاولة فهمها بإعادة توزيعها على ثنائيات عديدة من داخل النص ومن محيطه، ونتج عن ذلك توسيع حدود النص القرآني بإلحاق ما هو خارج عنه بمضمونه المتأول، وإخضاع الدلالات التي أعلن الماتريدي التوصل إليها إلى ترتيب عقلي خاص يجعل منها واجبة بأوليات العقل وضرورته إلى جانب وجوبها بالتصديق الإيماني، ويخرجها بالتالي من الجزئية إلى الكلية، ليصل بها إلى ما تتفق عليه الجماعة على اعتبار مكانتها الخاصة من النص.

1- حركة المفاهيم:

1-1- المراد بـ"أولي الأمر":

تفرقت في المراد بـ"أولي الأمر" أقوال عديدة، يعرض أكثرها الطبري في "جامع البيان"، كما نجدها مبنوثة في كتب التفسير السابقة عن الماتريدي واللاحقة عنه، وتتوزع تلك الأقوال على معان محددة لأولي الأمر؛ فمن المفسرين من ذهب إلى أن أولي الأمر هم "الأمرأ"، قاله أبو هريرة وابن عباس ورجحه الطبري، ووصفه النووي فقال: "وهو قول جمهور السلف والخلف" (3)، وهناك من قال إنهم أصحاب السرايا على عهد النبي (4)، و"أمرأ السرايا"، قاله الشافعي، وبيّن أنهم ليسوا أمرأ لإمارات قائمة، وإنما هم الذين أمرهم الرسول على قيادة السرايا في الغزوات والقتال، لأن كل من كان حول مكة من العرب لم يكن يعرف إمارة، وكانت تأنف أن يُعطي بعضها بعضاً طاعة الإمارة (5)، وقيل هم "أصحاب الرسول" (6)، وقيل هم كناية عن أبي بكر

¹ النساء 4/ 59

² الماتريدي (ت 333 هـ)، هو محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي: من أئمة علماء الكلام. نسبته إلى ما تريد (محلة بسمرقند) من كتبه (التوحيد - خ) و(أوهام المعتزلة) و(الرد على القرامطة) و(مآخذ الشرائع) في أصول الفقه، وكتاب (الجدل) و(تأويلات القرآن - خ) و(تأويلات أهل السنة - ط) الأول منه، و(شرح الفقه الأكبر المنسوب للإمام أبي حنيفة - ط). مات بسمرقند. الأعلام للزركلي، 7/ 19

³ انظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن... 497/8

⁴ الطبري، 498/8

⁵ انظر: الشافعي، تفسير الإمام الشافعي... 618/2

⁶ "حدثني يعقوب بن إبراهيم قال، حدثنا ابن علية قال، حدثنا ابن أبي نجيح، عن مجاهد في قوله: "أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم"، قال: كان مجاهد يقول: أصحاب محمد". الطبري، 501/8

وعمر⁽⁷⁾، وعن مجاهد قال هم "أولي الفقه في الدين والعقل"⁽⁸⁾، وقيل هم "العلماء"، وبه قال الحسن البصري والنخعي وجمهور من السلف⁽⁹⁾. و"عن ابن وهب قال: "أولي الأمر منكم، أهل العلم؛ وعن قتادة مثله"⁽¹⁰⁾، وقيل هم "الفقهاء والعلماء" معا⁽¹¹⁾، وقيل بأنهم "عامّة في كل الأمراء والعلماء" وهو قول ابن كثير، وقال به بعده ابن القيم الجوزية والشوكاني⁽¹²⁾.

والملاحظ أن تفسير "أولي الأمر" انقسم حسب ميول المفسرين للنص وانتماءاتهم المذهبية، فلم تكن النظرة الموجهة للنص نظرة أحادية بقدر ما كانت نظرة متعددة، وقد أدى ذلك إلى اختلاف الفهم للنص وتطورها باختلاف الزمان والمكان، نظرا إلى ارتباط المسألة بالجانب العملي لفعل السلطة في المجتمع الإسلامي، وإحالتها أولا على من يتوجه إليه النص وهو المطالب بالطاعة والامتثال والخضوع، أي المسلم/المؤمن، وثانيا على الطرف الموكل إليه "الأمر"، وهو صاحب سلطة بالضرورة، فـ"الأمر" إنما هو فعل ممارسة للسلطة (موجب)، بينما الطاعة هي فعل امتثال لتلك السلطة (سالب)، وهكذا فإن النص يميز عناصر السلطة الثلاثة بدءا بصاحب الأمر/ السلطة (الله ثم الرسول ثم أولي الأمر) وصولا إلى موضوع السلطة (المسلم/ المؤمن) مروراً بمضمون السلطة (النص نفسه). ولما كان مضمون السلطة وموضوعها محددين سلفا في أذهان المفسرين باعتماد دوال واضحة تؤكد مجال النص القائم على الأوامر والنواهي والحلال والحرام، وعلى ضرورة التزام المسلم بالنص لأنه المكلف بذلك، فقد أبدى المفسرون اهتماما واضحا بمعرفة المقصود بـ"أولي الأمر" لتحقيق اكتمال عناصر السلطة، وقد انقسموا في تحديد ذلك عموما بين المجال الديني والمجال السياسي.

وأبدى الماتريدي في سياق ذلك اهتماما واضحا بتفسير المراد بـ"أولي الأمر" في النص، وقد عدد الاحتمالات وفقا لما يبدو لديه من ميل إلى الاحتجاج بالعقل والتّرجيح بالقرينة من النص، ذلك أنه يقدم التعليل الذي يلي تفسيره، فيثبته به، وقد ذهب في مرحلة أولى إلى أنّ "أولي الأمر هم الفقهاء" مستندا في ذلك إلى قرينة "التّنازع" في نص الآية (فإن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ) مؤكّدا أن التّنازع يكون بين

⁷ "حدثنا أحمد بن عمرو البصري قال، حدثنا حفص بن عمر العدني قال، حدثنا الحكم بن أبان، عن عكرمة: "أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم"، قال: أبو بكر وعمر". الطبري، 502/8

⁸ تفسير مجاهد، ص 285. "حدثنا جابر بن نوح، عن الأعشى، عن مجاهد في قوله: أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم"، قال: أولي الفقه منكم". الطبري، 500/8

⁹ تفسير مجاهد، ص 285

¹⁰ انظر: ابن وهب، تفسير القرآن من الجامع 9/2. وانظر: الطبري، 501/8

¹¹ الطبري، 501/8

¹² انظر: الناصري، التيسير في أحاديث التفسير 371/1

الفقهاء، وأن الله "أمر أولي الفقه برّد ما يختلفون فيه إلى كتاب الله - تعالى - وسنة رسوله - صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ"⁽¹³⁾، وعليه فإنّ المقصود بأولي الأمر الفقهاء، لأنّهم يجتهدون في استنباط الأحكام من النص وفي فهم مقاصده، ويختلفون في ذلك ويتنازعون فيحتكمون إلى الكتاب والسنة. لكن الماتريدي لا يستقر له رأي على ذلك فيحاول في موضع آخر من تفسيره إثبات أن "أولي الأمر هم الأمراء (الحكام)" مستندا إلى قرينة أخرى في نص الآية (وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ) وهي قرينة "العدل" ذلك أنّ الله "أمر الحكام في الآية الأولى بالعدل، وأمر الرعية بالسّمع لهم والطاعة فيما يحكمون ويأمرون..."⁽¹⁴⁾. فالعدل قيمة مرتبطة بالحكم، وهي لا تتعلّق بالفقهاء بل بالساسة، وذلك ما يوجّه النصّ نحو إثبات الطاعة للحكام دون الفقهاء. ويعمد الماتريدي في موضع ثالث إلى التوفيق بين التفسيرين حتى لا ينفي واحد منهما الآخر، فيقدّم "أولي الأمر" على أنّهم الفقهاء والأمراء معاً، ويثبت ذلك بتلازم مفهومي "الطاعة" و"الاتباع" في علاقة العامة بالحكام، أولاً، وبالفقهاء، ثانياً؛ ذلك "أن على العامة طاعة أمرائهم في أحكامهم، وعليهم اتّباع علمائهم في فتوَاهم"⁽¹⁵⁾، وفي الحقيقة لا يدلّ التلازم في هذا الموضع من "تأويلات أهل السنة" على الانصهار أو التداخل، فالماتريدي يفصل بين مجالين اثنين؛ فهو يفرد الأمراء والحكام بالمجال السياسي الذي يفترض علاقة عمودية أعلاها الأمر وأدناها الطاعة، ويُفرد الفقهاء والعلماء بالمجال الديني الذي يفترض الاتّباع في شكل خطّي تواصلّي وهو ما يفترض علاقة أفقية، الهدف منها تحقيق الإيمان والامتثال لله.

1-2- ثنائية الاتّباع والطاعة:

الطاعة مفهوم ملازم لممارسة السلطة، فأينما وجدت سلطة ما، مادّية كانت أو روحية أو رمزية، وجدت معها الطاعة، لذلك تعرّف السلطة عادة بأنّها القدرة على فرض الطاعة، وتعرّف الطاعة في المقابل بأنّها استجابة للأمر وقبول به، وبالتالي فهي استجابة للسلطة مهما اختلفت مصادرها بشرية كانت أم إلهية أم أسطورية، ويعرّفها الجرجاني بقوله: "هي موافقة الأمر طوعاً، وهي تجوز لغير الله عندنا، وعند المعتزلة هي موافقة الإرادة"⁽¹⁶⁾، ويحيلنا تنوع مصادر السلطة المواجهة بالطاعة على طبيعة الدّوات المطيعة أو الطائعة، فرغم ما تظهره من استجابة تجعلها تبدو وكأنّها في مرتبة سلبية غير فاعلة في الثنائية (أمر/ طاعة)، إلّا أنّ السلطة تكمن في حقيقتها في الدّوات المطيعة أكثر ممّا تكمن في الدّوات الأمرة أو الموجودات الاعتبارية.

¹³ الماتريدي، تأويلات أهل السنة... 228/3

¹⁴ المصدر نفسه، 227/3

¹⁵ الماتريدي، تأويلات أهل السنة... 228/3

¹⁶ الجرجاني، التعريفات... ص 140

ورغم ما يوجب فعل الطاعة من خضوع لصاحب الأمر، فإنّ عمليّة السّلطة (أمر / طاعة) لا يمكن أن تكتمل في غياب الدّوات الطّائعة. لذلك أخذ فعل الطّاعة في الثّقافة العربيّة والإسلاميّة أشكالاً أخرى يمكن اعتبارها مفاهيم جزئيّة منبثقة عنه⁽¹⁷⁾، ومن بينها مفهوم الاتّباع، الذي يحضر في التّصوّر العام لثنائيّة السّلطة عندما يتعلّق الأمر بالتّعامل مع النّص (القرآن)، ولعلّ الاتّباع مفهوم سياقي متأثر بطبيعة الأوامر والنّواهي الإلهيّة، التي تحتاج إلى وسيط (المفسّر / الفقيه) بينها وبين المتقبّل (العامة / المؤمنون) ولمّا كان الوسيط خارجاً عن النّص المقدّس، ومنتمٍ إلى عالم المتقبّل، فإنّ درجة الطّاعة لا بد أن تتأثّر أو تختلف، لذلك نلاحظ استعاضة عن مفهوم الطّاعة في تفسير الماتريدي باعتبارها مفهوماً مباشراً يحصل وجوباً من الإنسان (المؤمن / المحدود) في اتّجاه خالقه (المطلق / المتعالي)، واستعمل الماتريدي محلّه مفهوم الاتّباع باعتباره مفهوماً سياقيّاً غير مباشر، وهو متطور في اتّجاه الطّاعة أو في اتّجاه عدم الطّاعة.

ويحينا ذلك على فهم أدقّ لعلاقة السّلطة عندما يختصّ الأمر بالجانب المقدّس (الإلهي) طرفاً أوّل في تلك العلاقة، مواجهاً بالمؤمنين طرفاً ثان، وكلاهما متّصل بالوسيط (المفسّر / الفقيه) حيث تبدو سلطة النّص في حقيقتها كامنة في الدّوات الطّائعة/ المتّبعة أكثر ممّا هي كامنة في الدّوات الآمرة والنّاهية استناداً إلى فهمها الخاص، أو المتفوّق، للنّص (المفسّرون والفقهاء)، ومصدر سلطة النّص، حينئذ، لا يكون الفقيه أو المفسّر، كما لا يكون النّص المقدّس في حدّ ذاته، وإنّما مصدر السّلطة هو وازع الإيمان (أو الخوف أو الضّعف أو عدم الفهم...) المتأصّل في الدّوات الطّائعة.

ومن الملاحظ في متون "تأويلات أهل السنة" أن الماتريدي لم يشمل الفقهاء بمفهوم الطّاعة منسوباً إلى الرّعيّة، بل نجده استعمل محلّه لفظ الاتّباع، لأن الفقيه لا يطاع في ذاته، ولكنه يُتّبع، سواء كان ذلك بالتقليد من دون معرفة الأدلّة، كما هو الحال بالنّسبة إلى العامّي، الذي لا يستطيع معرفة الأدلّة، وإن عرفها أو عرّف بها وسمعها لا يستطيع معرفة دلالتها أو وجه دلالتها على الحكم الشرعي، فهذا يجعله يقلّد أحد الفقهاء إذا غلب على ظنّه واطمأنّت نفسه إلى مذهبه. وهذا التقليد اتّباع، حسب الماتريدي، وليس طاعة، لأنّه لا يكون إلا عن رضا واختيار، ولأنّ الفقيه يبيّن الأحكام في المسألة، فيقلّد العامّي في القول ثم يقوم بالعمل طاعةً لله. أمّا من بلغ مرتبة فهم دلالة النّص على الأحكام فهو متّبع، وليس مقلّد، وكذلك من بلغ مرتبة الاجتهاد في مسألة معيّنة فهو

¹⁷ مثل مفاهيم: الانتماء، المناصرة، التقليد، الولاء، المريد، التحزّب، التشييع، المرجعيّة الدينيّة/ السياسيّة، الطّائفيّة، التّفرّق (...) إلى غير ذلك من المفاهيم المكتنفة في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة التي قامت عليها مفاهيم أخرى كلّيّة، كما تفرّعت عنها مفاهيم جزئية، وكلّها ذات ارتباط وثيق بمفهوم الطّاعة، ونجد أصول أغلبها في كتب الثّراث، من ذلك أن الطّبري في "جامع البيان" في تأويل الآية 75 من سورة البقرة تعامل مع لفظ "التّفرّق" (وَقَدْ كَانَ قَرِيبٌ مِنْهُمْ) باعتباره انتماء جزئياً إلى فرقة في مقابل الانتماء إلى الجماعة؛ يقول: "أما الفريق فجمع، كالطائفة، لا واحد له من لفظه. وهو "فعل" من "التّفرّق" سمي به الجماعة، كما سميت الجماعة بـ "الحزب"، من "التحزّب"، وما أشبه ذلك". انظر: الطبري، جامع البيان... 244/2.

مستنبط لنفسه الحكم في تلك المسألة، فإذا كان تقليد العامي لا يعد طاعة فمن باب أولى ألا يكون أتباع المتبّع بالدليل طاعة.

ويبدو أن كلا النموذجين للعلاقة العمودية (حاكم / محكوم) والعلاقة الأفقية (فقيه / مؤمن) ليستا بمعزل عن ممارسة نمط خاص من السلطة، هي في المجال الأول سلطة سياسية محض، وفي المجال الثاني سلطة دينية صرف. وإذا تصوّرنا تبعاً للمسار الذي اختاره الماتريدي الفصل بين المجالين، دون اعتبار التقاطعات المتواترة بينهما، فإننا لا نتعدى بذلك مرحلة الفصل النظري البعيد عن واقع الممارسة الفعلية للسياسي والديني على حد سواء. فقد كان الأمر يقوم، عملياً، على نمط من التداخل المبني على التفاعل بين كلا المجالين السياسي والديني، الذي في إطاره يظهر مفهوم السلطة السياسية باعتباره شكلاً من أشكال الممارسة العملية التي تمتد باتجاه توظيف كل ما حولها من مكامن السلطة بما في ذلك الجانب الديني الذي يعتبر وعاء مهمّاً لأشكال سلطوية ذات فاعلية عالية ميّزت الإسلام منذ بدايته وعبر عنها المستفيدون من الشرعية الدينية⁽¹⁸⁾، وتظهر تلك الأشكال في ما هو مطلق ومشترك (عام) أي طاعة المؤمنين لله، كما تظهر في ما هو محدود وخاص أي أتباع المسلمين للمذاهب الفقهية.

ولئن كان الأمراء والحكام يمارسون السلطة بشكل بديهي إذ هي من صلب عملهم في إدارة الشأن العام، في مقابل طاعة الرعية لهم والتزامها مطلقاً بتطبيق إرادتهم، من خلال سير "مؤسسات" الدولة، فإن السؤال يُطرح بالحاح أكبر بخصوص علاقة المجال الديني بالسلطة مفهومًا وممارسةً، ولتبيّن تلك العلاقة السلطوية في المجال الفقهي يمكن أن "نتأول" مفهوم "الاتباع" الذي يبني عليه الماتريدي فهمه للآية وتفسيره للسياق العام للنص بمقتضاه، فننصل إلى أن الاتباع ومن ثمّ التقليد في الأحكام المستنبطة من النص يُسار فيه تبعاً للفقهاء "الأعلم"؛ فإذا كان الفقيه أقلّ علماً فإنّ عليه أن يقلّد الفقيه الأكثر علماً منه ويخضع لرأيه، فالسلطة كامنة حتى في تلك العلاقة الأفقية بين فقيه وآخر، ومن البديهي أن تكون أكثر تمكّناً ووضوحاً في علاقة الاتباع التي تجمع العامي (من لا علم له) بالفقيه (صاحب العلم)، وعليه فإنّ الفقيه يستمد سلطته من كونه فقيهاً، أي من تلك القدرة على استنباط الأحكام من النص وتوجيهها نحو الواقع العملي ليمتثل لها "المؤمن" وينتظم في حياته ومعاملاته وفق تلك الأحكام.

وهكذا فإن فقه الفقيه هو الذي يعطيه سلطة على أموال الناس ودمائهم وأعراضهم، مع الإشارة إلى أن الفقيه -وفق هذا النمط الذي حاولنا أن نتأول فيه منتهى قراءة الماتريدي لنص "أولي الأمر" - يمتلك سلطته

¹⁸ Christian Décobert, L'autorité Religieuse Aux Premiers Siècles De L'Islam, P23.

من النص وليس بالنص، أي إنه يمثل سلطة النص في الواقع ولا سلطة له هو في ذاته، لذلك يمكن أن نعتبر سلطته في ذلك الحيز المرتبط بالنص والمرتب بالتأويل والاستنباط، سلطة خاصة ومحدودة، في مقابل السلطة الدنيوية العامة، التي يتمتع بها الحاكم ولا يتمتع بها الفقيه في المجتمع الإسلامي، بل هو خاضع لها وملتزم بإكراهاتها.

وبناء على ذلك يمكن أن نميز في "تأويلات أهل السنة" بين مصادر السلطة التي تنقسم إلى سلطة إلهية مجالها النص المقدس وطبيعتها مطلقة ومفارقة، وسلطة مذهبية فقهية مجالها القراءة تفسيراً وتأويلاً وطبيعتها خاصة ومحدودة، وسلطة سياسية مجالها الواقع وطبيعتها عامة ودنيوية، وهو ما يوضحه الجدول التالي:

مصدر السلطة	مجال السلطة	طبيعة السلطة
سلطة الإله	النص الإلهي (القرآن والسنة)	مطلقة / مفارقة
سلطة المفسر / الفقيه / المذهب	القراءة (التفسير والتأويل)	خاصة / محدودة
سلطة السياسي	الواقع المعيش المتغير	عامة / دنيوية

والملاحظ أن مصادر السلطة ومجالاتها وأنواعها متفاعلة بناء على طاقة التوظيف المتبادلة فيما بينها، وانطلاقاً من حاجة كل منها إلى التوسع باستمرار باتجاه احتواء ما حولها لتحقيق رهاتها، ومع ذلك فهي لا تظهر من خلال "تأويلات أهل السنة" قابلة للإنصهار الكلي في شكل سلطة واحدة نهائية، رغم تفاعلها، وهو ما يجعل المسلم في النهاية طائعا (أو متبعا) لأنماط متعددة من السلطة؛ هي سلطة الإله الخالق، وسلطة المذهب الفقهي واجب الاتباع، وسلطة الحاكم الذي يحتكر أدوات الإكراه على الطاعة بشكل مباشر في الواقع. ورهان السلطة يقوم في النهاية على الإنسان المؤمن، باعتباره متقبلاً سلبياً، أو منفعلاً، من خلال ثنائية الطاعة والاتباع التي يتقيد بها في مواجهة مصادر السلطة، التي تحدد مجال فعله في الكون، وبالتالي فالفرد (المؤمن / المسلم) هو موضوع السلطة.

ولذلك اتّصال بنظرة الماتريدي لمنزلة الإنسان في الكون وتراتب الفاعلين بحسب طبيعة أفعالهم¹⁹، فلئن كان الإنسان يتميز بقيمة فعله في الدنيا خيراً وشرّاً، ولئن كان لطبيعة تلك القيمة علاقة بفعل الطاعة أو الاتباع، فإنّ الفعل في حدّ ذاته لا يأخذ طبيعته من النص وإنّما من القراءة (الفقيه / المفسر) التي خضع لها النص، والقراءة بدورها لا تكون في معزل عن الاتباع والطاعة بفعل الانتماء المذهبي، فلها من هذا المنظور سلطة على المسلمين محدودة، مجالها التعامل مع النص، وهي سلطة خاصة لأنها ليست بمنأى عن الاختلاف

¹⁹ Daniel Gimaret, Théorie de L'Acte Humain En Théologie Musulmane, p180.

والتعدد أمام النص الواحد. ولذلك لا يصبح الفقيه ذا سلطة عامة إلا إذا بايعه الناس على ذلك أو ولّاه ذلك الخليفة، صاحب الصلاحية، بإسناده منصب القضاء أو الولاية مما يجعله مشاركا في السلطة العامة وجزءا منها. وفي المقابل لا يبدو شرط التفقه في الإمام أو "صاحب السلطان" عموما شرط انعقاد بقدر ما هو شرط أفضلية، فمن يسيطر على السلطة، إذا أيده الناس، أو سكتوا عنه، فإنه يصبح ذا ولاية عامة بقبول الناس به وليس بسبب فقهه أو علمه.

وهكذا فلئن بدت مظاهر السلطة قائمة في كلا العلاقتين العمودية (حاكم/محكوم) والأفقية (فقيه/مؤمن) فإن ذلك لا يؤدي إلى انصهار كلا السلطتين، لا نظريًا ولا عمليًا، بالعودة إلى اختلاف مجال كلٍّ منها عن الآخر، رغم أن الماتريدي كان يميل إلى اعتبار الإنسان مكلفًا (مسؤولًا عن أفعاله) في الكون، وأن الأفعال أفعال الله كما هي في الوقت نفسه أفعال الإنسان⁽²⁰⁾، وبالتالي لا تتحقق تبادلية السلطة بين الديني والسياسي، فكما أن الفقيه لا تخول له سلطة النص أن يمارس السلطة العامة، فإن الماتريدي يعمد إلى ضبط المسألة بشكل واضح، فبيّن في مقابل ذلك امتناع أن تتحول سلطة الإمام (السياسي) إلى سلطة نصّ مطلقة، وبالتالي امتناع أن يستحوذ السياسي على سلطة النص.

2- منهج التعامل مع النص:

2-1- الإلحاق بالنص:

تبدو تلك السلطة التي يعرض إليها الماتريدي قائمة على ثنائية الديني والسياسي، ومع ذلك فهي ليست تبادلية، لكن الماتريدي لا يقدم ذلك بشكل مباشر على اعتباره خلاصة يتوصل إليها منهجيًا بعد تفسير النص وتأول معانيه، وإنما نجده يناقش مسألة تبادلية السلطة بين الديني والسياسي في سياق الردّ على المناوئين من الفرق والمذاهب، ويأتي ذلك تحديدا في سياق رده على "الرافضة"⁽²¹⁾ فيدحض فرضية أن يكون أولو الأمر ممثلين في شخص الإمام (المعصوم)، "فإن كان المعنى في أولي الأمر الفقهاء أو الأمراء، ففيه إبطال قول "الرافضة" إنه الإمام الذي يصفونه، ومحال أن يكون ذلك هو الإمام الذي يذكرونه"⁽²²⁾؛ ويعود الماتريدي لإثبات رأيه إلى قرينة "التنازع" السابقة في الآية⁽²³⁾، فبيّن أن عقيدة "الرافضة" التي تنبني على الطاعة

²⁰ المرجع نفسه، ص 183

²¹ قال الأشعري: "... وإنما سموا رافضة لرفضهم إمامة أبي بكر وعمر وهم مجمعون على أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على استخلاف علي بن أبي طالب باسمه، وأظهر ذلك وأعلنه وأن أكثر الصحابة ضلوا لتركهم الاقتداء به". انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، 33/1

²² الماتريدي، تأويلات... 228/3

²³ (فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول) النساء 59/4

المطلقة للإمام الذي يعدّون مخالفته كفراً، لا تجد أصلاً لها في النص على الحقيقة، "وذلك الإمام عندهم طاعته مفترضة، وهم بين أظهر المتنازعين عندهم، ومخالفته كفر في مذهبهم، فلو كان ذلك كذلك، لقال - والله أعلم -: "فردّوه إلى الإمام؛ فإن من خالفه فقد كفر"، ولكنّه - عزّ وجلّ - أمر برّد المتنازع إلى كتاب الله - تعالى - وسنة رسوله - صلى الله عليه وسلم -؛ فدلّ على أنّ قول أحد لا يقوم في الحجة مقام قول الرسول - صلى الله عليه وسلم - (24). وخلاصة الإثبات أن سلطة الإمام لا تجد لها سنداً مباشراً من النص لأنّ النص يردّ المتنازعين في فهم مقاصده وأحكامه إلى القرآن، ثمّ إلى الرسول في حياته ثمّ إلى سنته بعد وفاته (25)، ولا يردّه إلى الإمام، وذلك طعن في عصمته المفترضة (في المتصور الشيعي)، وإعلاء في المقابل لسلطة النص.

إلا أن صورة الإمام في "تأويلات أهل السنة" لا تبدو، في ما عدا مقتضى الردّ على "الرافضة"، ضعيفة أو ناقصة، كما لا تبدو مكانة الإمام محدّدة بشكل صارم في مقابل سلطة النص، ذلك أن صورة الإمام (صاحب السلطة السياسية) وصورة الإمام (صاحب سلطة النص) لم يكونا قد تمايزا بعد بشكل دقيق (26)، فقد يتبنّى الإمام حكماً معيناً، ويسنّه نظاماً عاماً فيما يقع في حدود صلاحيّاته، فيلزم الجميع مقلّدين، ومتّبعين، ومجتهدين، العمل برأيه حتّى ولو خالف آرائهم، فالعمل يكون بتبنّي موقف الإمام ولا بدّ من طاعته لا محالة، كما أطاع المسلمون أبا بكر في قراره خوض "حروب الردّة" رغم تلكا بعض الصحابة مع أنّهم من أولي البأس والقوّة، ومثال ذلك ما ذكر عن علي بن أبي طالب من تعلّل بقلة الأنصار لخوض "حروب الردّة"، وقد استغلّ الماتريدي ذلك الحدث في بناء المفاضلة في الأحقية بالإمامة "فعلي - رضي الله عنه - مع شدّته وقوّته وفضل علمه بأمر الحرب؛ حتّى لم يبارز أحداً من الأعداء إلا غلبه وأهلكه؛ فكيف توهّم فيه ترك طلب الحقّ لفقد الأنصار له والأعوان في ذلك؟! هذا لعمرى لا يتوهّم في أضعف أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فضلاً أن يتوهّم في علي - رضي الله عنه - فدلّ ترك طلب ذلك منه على أنّه ترك؛ لما رأى الحقّ له، والله أعلم" (27). ولعلّ ذلك يشي من جهة أخرى برغبة الماتريدي في إظهار قلة الأنصار حول عليّ، ما يضعف فكرة طاعته من قبل الرعيّة، ويؤدّي إلى فقدان الأحقية في الإمامة بتضاؤل عنصر الطاعة، وفي المقابل يصبح ذلك تأييداً لخلافة أبي بكر الذي لم يتعلّل بقلة الأنصار وأقدم على خوض الحرب رغم ضعفه في بدنه، وتكاثر حوله الأنصار بعد أن رأوا عزمه. فكانت كلمته عليهم ذات وقع وردّوا بالاستجابة والطاعة.

²⁴ الماتريدي، تأويلات... 228/3

²⁵ الماتريدي، تأويلات... 228/3

²⁶ Christian Décobert, L'autorité Religieuse Aux Premiers Siècles De L'Islam, P23.

²⁷ الماتريدي، تأويلات... 545/3

والملاحظ في تلك الاستجابة التي قبلت بها دعوة أبي بكر لإعلان الحرب على المرتدين أنها لم تكن استجابة لوازع إيماني كما كان ذلك في شأن دعوة الرسول لهم من قبل لنصب القتال والغزو تحت راية الدين الجديد، فأبو بكر ليس مسنودا بالوحي، ولا يمتلك من نفوس الناس ما يسند إرادته بموجب إيماني خالص في شخصه، إذ هو فرد منهم ولا يتفوق عليهم بسند النص على الحقيقة، وذلك ما كان الماتريدي يحاول "تعويضه" بإلحاق أبي بكر بالنص، أو حمل النص (الموحى به إلى الرسول) على استيعاب شخصية أبي بكر (غير المسنود بالوحي في ذاته) لتفسير حدث الطاعة له في نصب الحرب في أول عهد له بحكم المسلمين بعيد وفاة الرسول، ونجد شواهد كثيرة عن ذلك، على امتداد "تأويلات أهل السنة"، تكشف عن رغبة واضحة من الماتريدي في إلحاق أبي بكر بالنص، وذلك بتقديم أمثلة موجهة ومجتزأة من السياق العام لأي القرآن توسع من حدوده لتجعله شاملا بقداسته أبا بكر، من ذلك أنه يرجح عند تفسيره الآية (وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا) أنها "نزلت في أبي بكر الصديق - رضي الله عنه - حملته أمه كرها؛ أي بمشقة، ووضعت بمشقة، ثم وضعت على تمام سنة أشهر"⁽²⁸⁾، ورغم أن هذا المنهج التأويلي الذي يفضي إلى إلحاق أبي بكر بالقرآن لم يكن سائدا لدى كل المفسرين الأوائل للنص، إلا أن ذلك لا يؤكد تفرد الماتريدي بفكرة الإلحاق، إذ نعثر على بوادر تلك الفكرة في "جامع البيان في تأويل القرآن" للطبري (310 هـ) حين اعتبر أن "أولي الأمر" كناية عن أبي بكر وعمر⁽²⁹⁾، لذلك يبدو أن مصدر فكرة الإلحاق بالنص كان علم التفسير في البداية، وقد وظفها علم الكلام فيما بعد، وطورها، وما يؤكد ذلك أننا نعثر لدى أبي الحسن الأشعري (323 هـ) على ذات منهج الإلحاق بالنص لإثبات خلافة أبي بكر ومن بعده عمر بن الخطاب، في قوله: "وقد دل القرآن على إمامة الصديق والفراروق رضي الله عنهما"⁽³⁰⁾، وربما يكون الأشعري قد انتهى، انطلاقا من ذلك، شيئا فشيئا، إلى توسيع حدود النص ليشمل فترة بعينها من التاريخ، هي فترة خلافة أبي بكر ومن بعده من الخلفاء الراشدين.

ولعل تلك الرغبة لدى الماتريدي مشابهة لما لاحظته بعض الدارسين في كتب السيرة من معطيات مسنودة بروايات عن الصحابة والتابعين، تحيل على مشاركة أبي بكر وعمر للرسول في الوحي في مستوى المضمون دون الشكل، أي الفكرة دون اللفظ، وحتى في مستوى المضمون والشكل معا، وهو ما سماه السيوطي "ما أنزل من القرآن على لسان الصحابة"⁽³¹⁾، أو كان فيه الوحي استجابة مباشرة لرأي الصحابي⁽³²⁾. وبغض

²⁸ الماتريدي، تأويلات... 247/9

²⁹ الطبري، 502/8

³⁰ الأشعري، الإبانة، ص 255

³¹ السيوطي، الإتيان في علوم القرآن... 127/1

³² من ذلك أن أبا بكر احتج بالآية (وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَرَأْنِ مَا تَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ) (آل عمران 144/3) للقضاء على فتنة كادت أن تنشب بين المسلمين بوفاة قائدهم. فقد ادعى بعضهم وعلى رأسهم عمر بن

النظر عما إذا كانت تلك الصورة عن الصحابة قبلية، سابقة عن فترة التدوين، أو هي بعدية، لاحقة عنها، فرغبة إلحاقهم بالنص، وجعلهم أكثر رسوخا في محيطهم العام، وبالتالي أكثر مشروعية في التاريخ السياسي القريب من القرن الرابع الهجري، كانت واضحة في "تأويلات أهل السنة"، وهي رغبة تبدو ذات دوافع كلامية بعيدة عن علم التفسير ومناهج التأويل، وقريبة من واقع الصراع المذهبي بين الفرق، ذلك الصراع الذي لم يكن يخلو من دوافع سياسية، بدت سماتها الأولى واضحة منذ اجتماع السقيفة، وظهرت في إرادة الصحابة أنفسهم تحصيل طاعة العامة، من خلال الاستقواء بالنص لمواجهة متغيرات الواقع السياسي والعائدي بعد وفاة الرسول.

إن لفكرة إلحاق الصحابة بالنص علاقة بصورة الصحابي في الضمير الإسلامي، تلك الصورة التي قد شهدت تحولات كثيرة؛ قام بتحليلها نادر الحمامي في كتابه "صورة الصحابي في كتب الحديث" وتوصل إلى أن الصحابة لم تكن لهم المكانة الكبيرة التي اكتسبوها لاحقاً في التاريخ بعد استقرار المذاهب الكلامية وقيام العلوم الإسلامية من تفسير وحديث وفقه وغيرها، وأن تلك الصورة المثالية التي صيغت لهم بداية من القرن الثالث بالخصوص؛ أي في الفترة اللاحقة للتدوين، كانت بناء على ما يقبله الضمير ويستسيغه، بما يروى عن سلوك الصحابة وأخلاقهم ومعاملاتهم وعلمهم وكل ما يتعلق بهم⁽³³⁾. فكانت صورة الصحابي/ الإمام، بهذا المعنى ضرباً من ضروب التمثيل الاجتماعي، ترى المجموعة فيها نفسها وتسقط عليها أحلامها وطموحاتها، وتجعل منها مثلاً للاقتداء، بما يتضمنه مفهوم الاقتداء من وجوب الطاعة. فلم يكن، انطلاقاً من ذلك، تمثيل الصحابي بمنأى عن تمثيل النص القرآني عموماً في "تأويلات أهل السنة"، مع وعي الماتريدي (السني) باختلاف درجة القداسة بين الإلهي والإنساني في مقابل الوعي الشيعي الذي أنتج تصوراً مختلفاً لمنزلة الإمام، وهو ما جعله يُخضع المسألة إلى نمط من الترتيب العقلي الذي ينسحب بدوره على مفهوم الطاعة.

2-2- الترتيب العقلي:

لعل السبب الأساسي الكامن وراء الرغبة في إلحاق الإمام/الصحابي بالنص، ومن ورائه إلحاق السياسي بالديني، يعود إلى مفهوم الطاعة في حد ذاته، فهو مفهوم مرتبط في أذهان العامة بفكرة الخضوع للخالق، وتحقيق الفوز بالجنة، أكثر من ارتباطه بالواقع المادي المعيش والمتداول، وذلك التمييز راسخ في "اللاوعي الجماعي" وهو الذي يحرّكه، فتنتج عنه تلك الاستجابة للفعل أو لردّ الفعل، كما ينتج عنه سلسلة

الخطاب أن الرسول رُفِع ولم يمِت، على غرار موسى بن عمران، فتدخل أبو بكر وتلا هذه الآية، وقد أثار تلاتها استغراباً لدى السامعين فكانهم لم يعرفوا أنها من القرآن، وبعد تلاتها انتشرت بين الناس وأخذها الناس عن أبي بكر، فإما هي في أفواههم. ولم يكن عموم المسلمين وحدهم في عدم معرفة الآية، بل إن أكثر الصحابة ملازمة للرسول، عمر بن الخطاب جهلها أيضاً: فبعد تلاوة أبي بكر الآية، قال عمر: هذا في كتاب الله؟؟ قال (أبو بكر) نعم. انظر تفصيل ذلك في كتاب: الوريثي بوعجيلة (ناجية) في الائتلاف والاختلاف ثنائية السائد والمهمش في الفكر الإسلامي القديم... ص ص 89-90

³³ انظر تفصيل ذلك في كتاب: الحمامي (نادر)، صورة الصحابي في كتب الحديث، ص ص 12، 17

متكاملة من القيم التي يختلط فيها السّياسي بالدّيني، والواقعي بالغبيي، والدّنيوي بالأخروي... لنجد في نهاية السّلسلة تداخل صورة الإمام (ال خليفة القائد السّياسي) بصورة الرّسول (القائد الدّيني الملهم بالوحي).

ونقع في "تأويلات أهل السنة" على ما يؤكد ذلك من خلال إلحاق مفهوم طاعة الخليفة (الجزئي) بمفهوم طاعة الله (الكلي)؛ فطاعة أولي الأمر ليست لذاتها، وإنّما هي بناء على أمر الله بطاعتهم، فهي فرع لطاعة الله، وليست أصلاً، وهي أدنى، بالضرورة، مرتبة من طاعة الله، التي هي الطّاعة الأصليّة العليا المطلقة، ذلك أن "من عرف الرّسول - صلّى الله عليه وسلّم، عرف أن طاعته هي طاعة الله؛ لأنّه إليه يدعو، وعن أمره ونهيه يأمر وينهى؛ إذ هو رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - منه إلى الخلق، وليس من عرف الله وعرف الرّسول - صلّى الله عليه وسلّم - يعرف أن عليه طاعة أولي الأمر بما لم يرو عن رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم -؛ فبين الله - تعالى - ذلك في هذه الآية؛ ليعلموا أن طاعتهم هي طاعة الله وطاعة رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم -؛ وذلك هو الدّليل على جعل الإجماع حجة، وأن متبعهم هو مطيع لله - تعالى - إذ صير الله - تعالى - طاعتهم طاعته، وهم في ذلك الإجماع"⁽³⁴⁾.

فالماتريدي يعتمد نمطا من التّرتيب العقلي لمفهوم الطّاعة، يخرج من الجزئيّة إلى الكليّة، ليصل به في النّهاية إلى ما تجمع عليه الجماعة (المؤمنة/الطّائفة) من طاعة الله، فيبدو مفهوم الطّاعة حينئذ واجبا بأوليات العقل وضرورته إلى جانب وجوبه بالتّصديق الإيماني، بناء على طبيعة علاقة المؤمن بالنّص، فورود الأمر من عند الله (أطيعوا الله...)، إنّما هو تذكير بهذه الضّرورة العقليّة الأولى، وليس هو أمر حقيقي، وإن جاء (لغويًا) في صيغة الأمر. وبلاستناد إلى منهج الماتريدي في ترتيب مفهوم الطّاعة عقليًا، فإنّنا إذا جوّزنا مثلاً أن يأمر الله بطاعة غيره، حتّى ولو أمر هذا الغير بمعصية الله، فسوف نقع بذلك في التّناقض، وسيعارض ذلك حتما مع مبادئ العقل الأولى الضّروريّة، ويسقط التّكليف الإلهي بالطّاعة، لأنّه لن يستجيب للعقل، مع ثبوته بالنّص، لذلك يحتجّ الماتريدي بالحديث عن الرّسول لبيّن استثناء النّص للمعصية من استحقاق الطّاعة، ف"على المرء المسلم السمع والطّاعة فيما أحبّ وكره، إلا أن يؤمر بمعصية، فمن أمر بمعصية فلا سمع عليه ولا طاعة"⁽³⁵⁾. لأنّ ذلك يخرج عمّا قرّره من ارتباط مفهوم الطّاعة بسياقه العقلي.

³⁴ الماتريدي، تأويلات... 231/3

³⁵ الماتريدي، تأويلات... 228/3

ههنا يبدو الماتريدي قريباً من المعتزلة أكثر من قربه من الأشاعرة؛ فقد جعل للعقل منزلة كبيرة في كثير من القضايا بدرجة أقوى مما توصل إليه الأشاعرة⁽³⁶⁾. على اعتبار أن العقل في نظر علماء الكلام وسيلة يتعرف بها الإنسان على الكون من حوله، وهو الوسيلة التي يعقل بها الأشياء، فيتأمل هذا العالم الظاهر بجزئياته المتعددة، وعن طريق هذا التأمل والتفكير يصل إلى ما في بناء العالم من نظام وإلى ما وراءه من حكمة، ويصل من ثم إلى معرفة الله وأنه مفارق لكل صفات هذا العالم ومنزه عنها⁽³⁷⁾. وهو يعرف جيد المعرفة متى يجب التمسك بالنص ومتى يأخذ بالعقل، وفي أي المسائل يأخذ بهما معاً. وقد التزم في تفسير مسألة الطاعة بالسمع والعقل معاً لأنهما "أصل ما يعرف به الدين" حسب ما صرح بذلك في مقدمة "كتاب التوحيد"⁽³⁸⁾.

وهكذا فإن الماتريدي يخرج مفهوم الطاعة الموجهة إلى الإمام عن إمكان أن يتحول إلى معصية للخالق، فيستند، في ذلك، إلى النص، ومن ثم يحاول إثبات صلته الوثيقة بطاعة الخالق من خلال التأكيد على السياق العقلي، وينتهي به إلى التقييد فهو ليس مستقلاً أو مطلقاً، وإنما هو مفهوم محدد بشروط وأجوبها الترابط العقلي بين جميع الأطراف التالية: (المؤمن/ الإمام/ الرسول/ الله) من جهة، ومفهوم الجماعة من جهة أخرى. ذلك أن تحقيق طاعة أولي الأمر في واقع المسلمين السياسي مع ضمان مناعتها من أن تتحول إلى فعل معصية للخالق على أساس العقل، إنما هو أمر موكول، حسب الماتريدي، إلى الجماعة.

2-3- دور الجماعة:

يُخرج الماتريدي فعل الطاعة لا باعتباره فعلاً فردياً يجمع الإنسان بالإمام أو بالرسول أو بالإله بشكل منفصل عن الجماعة المؤمنة، وإنما هو يخرج به باعتباره فعلاً جماعياً، يرتبط بطبيعة الجماعة ويخضع لدورها في مقابل دور الفرد، فمفهوم الطاعة في "تأويلات أهل السنة" مفهوم جماعي بالأساس.

وحتى لا يكون انفصال لمفهوم الطاعة عن مفهوم الجماعة، اعتبر الماتريدي الطاعة أمراً أساسياً للمحافظة على ترابط الجماعة، وانتقل بين الأضداد (الطاعة ≠ المعصية) و(الإيمان ≠ الكفر) (الجماعة ≠ الواحد والاثنتان) و(الإسلام ≠ الارتداد)، لإثبات تلك الأهمية، وليستخلص الحلول التي يقدمها النص للإبقاء على مفهوم الطاعة، وتحويله من مفهوم ملازم لعلاقة المؤمنين بالرسول في حياته حين أمرهم بذلك، إلى مفهوم

³⁶ اهتم الماتريدي بالعقل وخاض في قضية المعرفة ونقد آراء المخالفين، كما كتب بحثاً تفصيلياً عن الصفات وإثبات التوحيد، واستخدام العقل في ذلك، وكان علم الكلام غير مقبول عند أهل السنة قبله لعدم تفضيلهم إلى مكانة العقل في الدفاع عن العقيدة، فجاء الماتريدي وأسس منه علماً قائماً على سوقه يلقي تأييداً ويجد قبولاً لدى علماء أهل السنة. انظر: الماتريدي، تأويلات... 83/1، وانظر:

David Richard Thomas, Christian Doctrines in Islamic Theology... p80.

³⁷ أبو زيد (نصر حامد)، إشكاليات القراءة وآليات التأويل... ص 55

³⁸ الماتريدي، التوحيد... ص 4

متواصل في الزمان والمكان، ومتعلق بمن يتولى حكم المسلمين بعده (أبو بكر)، ومن أجل ذلك استدعى الماتريدي وقائع "حروب الردة" التي خاضها أبو بكر، واستند إلى أهمية مفهوم الجماعة ليصل إلى دلالة وجوب المحافظة عليها بمنع الارتداد عن الإسلام ونصب الحرب لمنع الفرقة، ذلك أن الارتداد الجماعي كان يهدد وحدة النواة الأولى للدين الجديد "ولأن الواحد - والاثنين - إذا ارتد عن الإسلام يؤخذ ويحبس ويقتل إن أبى الإسلام، والجماعة إذا ارتدوا عن الإسلام احتيج إلى نصب الحرب والقتال؛ على ما نصب أبو بكر الحرب مع أهل الردة"⁽³⁹⁾.

ومن هنا يبدو التوازن مختلفاً بين التصور الذي يوليه الماتريدي لتأثير الفرد فيبنيته ضعيفا غير ذي قيمة، "فلا يعتد بإيمانه أو بكفره"، ويمكن أن يعاقب عقاباً فردياً لقاء معصيته أو ارتداده عن الإسلام، في مقابل تضخيم صورة الجماعة وتعميم تأثيرها السلبي على الإسلام الناشئ إن هي ارتدت عنه، ولعل ذلك التصور يستند إلى وعي ما لدى الماتريدي بأن الجماعة نتاج للنص، وبأنها "ظهرت نتيجة تلاقي القرآن (النص) مع المجتمع في التاريخ" كما يحلل ذلك رضوان السيد في معرض حديثه عن تأثير النص في ظهور الجماعات في الإسلام.⁽⁴⁰⁾ وقد كان مألوفاً حرص الجماعة (باعتبارها مفهوماً) على الادعاء بأن النص هو الذي أوجدها بشكل مباشر، لا أنها وجدت بشكل غير مباشر عن طريق دلالة النص أو اقتضائه⁽⁴¹⁾. وهذا يجعل منها مجرد بنية هشة في غياب النص الذي يسندها، من جهة، ومن جهة أخرى فإن ذلك يجعل من النص "محض فراغ وعدم" إن هو لم يتوجه إلى جماعة ما.

فالجماعة في تصور الماتريدي ترتقي إلى مرتبة النص، ولا يفوقها النص فضلاً، على الحقيقة، بالاستناد إلى اختلاف المفسرين في مفهوم "حب الله" في الآية (وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا...) ⁽⁴²⁾ "قيل حب الله؛ يعني القرآن، وهو قول ابن مسعود"، وقيل "حب الله هو الجماعة وهو قول ابن عباس"⁽⁴³⁾. وبين القولين لا يبدو أن الماتريدي يفصل بين قيمة النص في مقابل قيمة الجماعة، بل إنه يؤكد هذا الترابط بينهما من خلال تحليل تعلق النص بالجماعة، وتعلق الجماعة بالنص، فكلاهما يثبت الآخر، والنص يأمر بالكون مع الجماعة لا في "معزل" عنها، لأن في ذلك مناعة من الهلاك، "وإنما هلكت الأمم الخالية بتفرقها، (وأن الله) أمر بالكون مع

³⁹ الماتريدي، تأويلات... 541/3

⁴⁰ انظر: السيد (رضوان)، مفاهيم الجماعات في الإسلام... ص 15

⁴¹ المرجع نفسه، ص 16

⁴² آل عمران 103 / 3

⁴³ الماتريدي، تأويلات... 444/2

الجماعة، ونهى عن التفرق؛ لأن أهل الإسلام هم الجماعة⁽⁴⁴⁾، ويبدو أن المناعة من الهلاك في ذهن الماتريدي مفهوم متعلق بالنص والجماعة على حد سواء، فبالارتباط والانصهار بين النص والجماعة يمنع كل منهما من الهلاك، فالنص يتطلب الجماعة والجماعة تتطلب النص.

ولعل هذا "التطلب" المتبادل بين الجماعة والنص، كما يقدمه الماتريدي، لا يبدو غريبا عن مسار تفسير النص القرآني، كما لا يبدو مفرغا من كل شحنة كلامية أو نزعة مذهبية، فالماتريدي، المفسر والفقير والمتكلم، لا يعتمد الفصل الواضح في منهج التعامل مع النصوص سواء تعلق الأمر بنص القرآن أو الحديث أو الآثار، أو تعلق بالتفسير والتأويل، أو بالرد على المذاهب المناوئة أو باستنباط الأحكام الشرعية، فالملاحظ أن منهجه متقارب في ذلك كله، وهو يحاول في معظم تأليفه أن ينتهي إلى خلاصات تثبت اتصال النص الإلهي بالواقع الإنساني المعيش⁽⁴⁵⁾، وليس مفهوم الجماعة ببعيد عن الواقع المحايث للنص المفسر، بل إنه قريب منه ومحيط بمساراته وفاعله في أنساقه.

ويستبطن إقرار الماتريدي بأن أهل الإسلام هم الجماعة، إقرارا آخر مفاده أن من خرج عن الجماعة فقد خرج عن الإسلام، إذ لم يعد من أهله بعد أن تفرق عنه، ومن ليس من الإسلام فهو بالضرورة ليس من الجماعة، لذلك فإن الله "وصف أهل دين الإسلام بالجماعة، وأهل أديان غيرها بالتفرق"⁽⁴⁶⁾، فالماتريدي يقيم معادلة المفاهيم الثلاثة (الجماعة = النص = الإسلام) على التساوي في القيمة والتكامل من حيث الفعل والتأثير والتفاعل فيما بينها، وهو بالتالي يخضعها جميعا إلى التعبير عن واقع الصراع المذهبي والكلامي الذي يجعل من النص مجرد وسيلة تستوي في القيمة مع بقية الوسائل الأخرى (الممكنة) في سبيل إعلاء أهل السنة في مقابل الحط من بقية الفرق والمذاهب الأخرى المتفرقة عنها، ولئن كان ذلك الصراع هو ما تميز به علم الكلام، فإن أصداءه في ذهن الماتريدي تبحث باستمرار عما يبررها أو يثبتها من النص في سياق تفسيري وتأويلي. والحقيقة أن ما يظهر من تأكيد الماتريدي على أهمية الجماعة والحرص على عدم تفنتها، وبيان صواب اتخاذ قرار خوض "حروب الردة" واتفاقه مع النص، إنما يرد ضمن سياق تبريري واضح يوظف من خلاله النص من أجل التوصل إلى استنتاج يثبت به أحقية أبي بكر بالخلافة.

⁴⁴ المصدر نفسه، 444/2

⁴⁵ David Richard Thomas, Christian Doctrines in Islamic Theology... p 81.

⁴⁶ الماتريدي، تأويلات... 445/2

خاتمة:

هكذا بدا اهتمام الماتريدي بمسألة "أولي الأمر" في تفسيره للآية، اهتماما فاصلا في فهمه العام للنص القرآني وللظروف المحيطة به منذ زمن الوحي إلى بداية القرن الرابع الهجري، فتناول المفهوم من خلال تحليل متعلقاته أفقياً (بين الإنسان والإنسان) وعمودياً (بين الإنسان والإله) بشكل يحيل على مختلف العلاقات الممكنة التي يحدثها اندراج النص المفارق في واقع المسلم عن طريق وساطة التفسير والتأويل، واستنباط الأحكام. وبناء على ذلك استحضر الماتريدي في تعامله مع النص: أولاً البعد الإلهي المفارق وثانياً البعد الإنساني المرتبط بالدين وثالثاً البعد السياسي المتعلق بالواقع المباشر، ممّا جعل مفهوم "أولي الأمر" لا ينحصر في الإحالة التي يتضمّنّها النص على من يمتلكون جماع أمر المسلمين / المؤمنين، وهي إحالة مباشرة وخالية من كلّ تحديد أو تعيين، وإنما يتعدّاهما إلى مفهومين جزئيين هما الطاعة والاتباع، اللذين يدرك الباحث أنّهما على قدر كبير من الأهمية، خاصّة إذا وضع في الاعتبار أن "تأويلات أهل السنة" هو تفسير متقدّم زمنياً (بداية القرن الرابع الهجري)، ولم تكن بعض المفاهيم المشحونة سياسياً قد تبلورت أو اكتسبت سياقاً دلاليّاً خاصاً بها من النص، وأنّ تفسير الماتريدي كان من أولى المحاولات التي رمت إلى كبح جماح الواقع السياسي وتبريره بإرجاعه إلى النص، باعتماد آليات التفسير والتأويل التي يتيحها له الواقع آنذاك. ثمّ إنّ الاهتمام بالمسائل السياسية لدى المفسرين لم يكن مطروحاً فيما وصلنا من تفاسير قبل "تأويلات أهل السنة"، ولعلّ السبق الذي يمكن أن يحسب للماتريدي، باعتباره مفسراً قبل اعتباره متكلماً، هو اهتمامه بمسائل السياسة في صلب تفسيره للنص. ولعلّه بذلك فتح مجالاً مهماً لم يتواصل من بعده بشكل لافت في ميدان التفسير والتأويل، ولم يستفد منه المفسرون للنص القرآني، بقدر ما تواصل في متون الفقه السنّي وعلم الكلام، واستفاد منه الفقهاء السنّة والمتكلّمون، سواء في دفاعهم عن حدود المذهب أو في محاولاتهم التّأصيل الفقهي للمسائل السياسيّة بداية من القرن الخامس الهجري على غرار ما نجد في كتاب الأحكام السلطانية للماوردي (450 هـ)، الذي يبدو أنّه استفاد من مجهود الماتريدي استفادة كبرى، رغم أنّه أشعريّ.

وحتى وإن كان الأمر يقتصر على بعض إشاراتٍ ومفاهيم أوليّة أو جزئية متعلّقة بالسياسة، لدى الماتريدي في "تأويلات أهل السنة"، فإنّ لذلك أهميّة بالغة وجب استثمارها في البحث عن "الأصول الدّاتيّة" لنشأة التفكير في السياسة لدى المسلمين، في مقابل الأصول الأخرى التي تأثّر بها المسلمون من خارج الإطار الثقافي والعقائدي الإسلامي، مثل الأفكار اليونانيّة والفارسيّة والهنديّة وغيرها من الرّوافد التي أنتجت وعيا عملياً مهماً بالمسائل السياسيّة لدى المسلمين.

المصادر والمراجع:

المصدر الأساسي:

- الماتريدي (أبو منصور)، تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، تحقيق مجدي باسلوم، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط. 1، 1426 هـ - 2005 م. (10 أجزاء)

المصادر الثانوية:

- ابن وهب (أبو محمد)، تفسير القرآن من الجامع لابن وهب، تحقيق ميكوش موراني، لبنان، دار الغرب الاسلامي، ط. 1، 2003. (3 أجزاء)
- الأشعري (أبو الحسن)، - الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق فوقيه حسين محمود، القاهرة، دار الأنصار، ط. 1، 1977
- الأشعري (أبو الحسن)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق نعيم زرزور، المكتبة العصرية، ط. 1، 2005، (جزءان)
- الجرجاني (الشريف)، التعريفات، ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط. 1، 1403 هـ - 1983 م.
- الزركلي (خير الدين)، الأعلام، الطبعة الخامسة عشر، بيروت، دار العلم للملايين، أيار / مايو 2002. (8 أجزاء).
- السيوطي (جلال الدين)، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974، (4 أجزاء)
- الشافعي (محمد بن إدريس)، تفسير الإمام الشافعي، جمع وتحقيق ودراسة أحمد بن مصطفى الفرّان، المملكة العربية السعودية، دار التدمرية، ط. 1، 2006. (3 أجزاء)
- الطبري (أبو جعفر)، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط. 1، 2000، (24 جزء)
- الماتريدي (أبو منصور)، التوحيد، تحقيق فتح الله خليف، الإسكندرية، دار الجامعات المصرية، (د.ت)
- مجاهد (أبو الحجاج)، تفسير مجاهد، تحقيق محمد عبد السلام أبو النيل، مصر، دار الفكر الإسلامي الحديثة، ط. 1، 1989

المراجع باللغة العربية:

- أبو زيد (نصر حامد)، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، الدار البيضاء - المغرب، المركز الثقافي العربي، ط. 7، 2005.
- الحمّامي (نادر)، صورة الصحابي في كتب الحديث، بيروت - لبنان والدار البيضاء - المغرب، المركز الثقافي العربي، ط. 1، 2014

- ## المراجع باللغة الأجنبية:

- 17



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط – المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com